

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg

Title: "Öffentliche Festkultur und Ritual"

Published in: Religion und Politik: Analysen, Kontroversen, Fragen
Frankfurt am Main: Campus-Verlag

Year: 2015

Pages: 271 - 286

ISBN: 3-593-50319-0

The article is used with permission of [Campus Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Öffentliche Festkultur und Ritual¹

Jörg Rüpke

Einleitung

»Religion und Politik« lautet das Thema dieses Bandes. Der vorliegende Beitrag will sich in diesem Rahmen auf das Zeitgeschichtliche, ja die Gegenwart und auf Deutschland konzentrieren und dabei ein kleines, aber vielleicht nicht unwichtiges Problem beleuchten: Wie steht es mit der öffentlichen Festkultur, den sogenannten Staatsakten und der deutschen Erinnerungspolitik? Insbesondere geht es mir darum, ein Problem staatlicher Erinnerungspolitik in eine »ritualtheoretische Perspektive« zu rücken. Das weist vor allem auf eine bestimmte, von mir vorgetragene Problemwahrnehmung. Meine Überlegungen werden sich nämlich auf zwei Fragen konzentrieren:

Erstens, was können Feste für die Akzeptanz und das Funktionieren des Staates und die Integration der Gesellschaft in Deutschland leisten?

Und zweitens: Wer sollte am besten als Träger solcher Feste auftreten? Ich beginne meinen Beitrag mit einer kurzen, auf Deutschland bezogenen, aber über die Grenzen schauenden Lageskizze durchaus historischen Charakters (2). Daran anschließend werde ich mein Verständnis der Gestalt, der Funktion und des Funktionierens von Festen mit Hilfe einer ethnologischen oder wie man mit einem sinnvollen Anglizismus sagt: anthropologischen Ritualtheorie vorstellen (3). Auf dieser Basis ist dann die Frage zu erörtern, was »öffentliche Festkultur« leisten kann und in welcher Hand solche Rituale am besten aufgehoben sind – und das kann nur im Rahmen einer soziologisch informierten Diskussion der gegenwärtigen Gestalt von staatlichem Handeln und Gesellschaft erfolgen (4). Zum Schluss werde ich

¹ Mein Beitrag entspricht im Wesentlichen Rüpke, 2013a. Ich danke Ronald Lutz und Doron Kiesel für die Einladung zur Teilnahme an der Ringvorlesung wie zur Publikation und die mir damit gegebene Gelegenheit, Argumente zu durchdenken und weiter zuzuspitzen.

es nicht versäumen, das im Dienste einer angeregten Diskussion in einem normativen Statement zusammenzufassen, eine Sollens-Aussage zu machen (5).

Rahmenbedingungen öffentlicher Festkultur in Deutschland

Zunächst muss es um die historischen und institutionellen Rahmenbedingungen gehen. Ich wiederhole »Deutschland« im Titel, weil die Situation hier in wichtigen Parametern von vielen Nachbarstaaten unterschieden ist. Ich möchte das in fünf Punkten zusammenfassen:

Punkt 1) Das politische System Deutschlands wie Deutschland als Nation sind durch hohe Diskontinuitäten gekennzeichnet. 1803 mit dem Reichsdeputationshauptschluss (25. Februar 1803) und 1815, der Wiener Kongress, weniger die gescheiterte Revolution von 1848, aber die Reichsgründung von 1871, dann 1918/19 Novemberrevolution und Weimarer Republik, 1933 Machtergreifung und totalitärer Staat, 1945 totale Niederlage, 1949 die parallelen Staatsgründungen in Ost und West und 1990 die Wiedervereinigung – ich muss die Ereignisse mit ihren komplexen Vor- oder Nachgeschichten gar nicht im Einzelnen ausführen. All diese Daten haben dafür gesorgt, dass unser jetziges politisches System und der jetzige Staat noch nicht einmal eine Hundert-Jahr-Feier begehen konnten. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass »wir« – und damit adressiere ich das deutsche Staatsvolk, den Souverän – bei gewissen Unschärfen eine sehr lange Geschichte miteinander teilen und auch als geteilte Geschichte wahrnehmen. Wenn eine jüngere Umfrage unter ausländischen Akademikern Johann Gutenberg, Martin Luther, Johann Sebastian Bach, Ferdinand Sauerbruch, Albert Einstein und Adolf Hitler zu den zehn wichtigsten Deutschen rechnet (Forschung und Lehre: 2011, 764), spiegelt eine solche Kontinuitätsvorstellung durchaus das Selbstbild wider. Vera Simon hat in ihrer Untersuchung der Feiern zum 3. Oktober gezeigt, wie in den beiden letzten Jahrzehnten zunehmend historische Kontinuitäten – die Vollendung der gescheiterten demokratischen Aufstände von 1848 und 1953 im Jahr 1989 – konstruiert werden (Simon: 2010) – parallel übrigens mit einem Abnehmen eines eigenen Gedenkens der 48er Revolution (Klemm: 2007, 600 f.). Das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 wird uns erneut vor eine große Aufgabe stellen, geht es doch um eine Festtradition, die konfes-

sionelle Polemik zuletzt mit nationalistischer Mobilisierung durch das zweite Deutsche Kaiserreich im Ersten Weltkrieg zu verbinden wusste.

Punkt 2) Die verspätete Nation ist auch heute ein föderales System, das gleich mehrere politisch hoch relevante Identifikations- und Konfliktebenen aufweist, Bundesstaat und Bundesländer natürlich an der Spitze. Ein konkretes Beispiel: Die Feier »Vierzig Jahre Bundesrepublik Deutschland« am 24. Mai 1989 in Bonn wurde mit einem »Staatsakt« in der Beethovenhalle – groß genug, um nur geladene Gäste unterzubringen – gefeiert, in der die Länder zwar mit der Schlussrede des Bundesratspräsidenten vertreten und auch einige wenige Male als anti-totalitäres Verfassungsmerkmal genannt, aber im Blick auf Problemlagen wie Zukunft der Nation kein einziges Mal erwähnt wurden. Diese Nichterwähnung ließ sich auch bei den beiden anderen Rednern, der Präsidentin des Bundestages und dem Bundespräsidenten, feststellen. Das auf dem Bonner Marktplatz von der Stadt Bonn gestaltete »Verfassungsfest« – in der Publikation des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung lediglich durch eine Fotostrecke dokumentiert – wurde strukturiert durch die Selbstdarstellung der zu diesem Zeitpunkt noch »elf Länder«. Die zunehmende Popularität jährlicher Festtage der Länder wie von Landesausstellungen zeigt die wachsende Bedeutung dieser Ebene öffentlicher Festkultur seither. Die europäische Integration oberhalb dieser Ebenen ist ein zumindest von den Nachbarstaaten geteiltes Merkmal; seit 1994 werden am 14. Juli, dem französischen Nationalfeiertag, immer wieder, wenn auch nicht jährlich, ausländische Truppenkontingente am militärischen Defilée in Paris beteiligt (Simon: 2010, 339 f.). Eine Bemerkung darf aber bei diesen Pluralitätsbeobachtungen nicht fehlen: Trotz der europäischen Integration, der föderalen Struktur und der Einwanderung des letzten halben Jahrhunderts erscheint die deutsche Nation in allen Medien staatlicher Kommunikation als linguistisch einheitlich, darin etwa mit der Schweiz oder Belgien oder Spanien oder Großbritannien oder Finnland (und vielen anderen) gerade nicht zu vergleichen. Das ging, wie Sorben, Friesen und Dänen lehren, schon immer an der Realität vorbei, ist heute aber noch weniger wahr als je zuvor.

Punkt 3) Die beschriebene Struktur und Wahrnehmung wird von den Massenmedien gespiegelt. Die deutschen Massenmedien sind weitestgehend deutschsprachig, Alternativen richten sich jeweils an linguistische Minderheiten. Diese Massenmedien – und ich denke dabei primär noch immer an Fernsehen und Presse – sind ein Faktor, der in der Frage nach Fest und Feier nicht außer Acht gelassen werden kann. Angesichts der

Größe des Staates ist wahrgenommene Öffentlichkeit, ist wahrgenommenes politisches Handeln massenmedial gebrochene Öffentlichkeit und Handeln. Das gilt auch dort, wo es neue lokale Aneignungen zentralstaatlichen Feierns gibt, wie es sich gerade in den beigetretenen Bundesländern (der Ausdruck und seine Implikationen sind für unser Thema ja nicht unwichtig) beobachten lässt (Ebd.: 358).

Punkt 4) Religiös ist Deutschland ein geteiltes Land. Nicht, wie noch bis an die Wiedervereinigung heran, die Bundesrepublik Deutschland geteilt in katholische und evangelische Christen; nicht als Folge von Immigrationen geteilt in Christen, Muslime, Hindus und andere; auch nicht als Folge eines gemein-europäischen Säkularisierungsprozesses geteilt in Religiöse und Nichtreligiöse, sondern als spezifisches Teilerbe wie einige andere ehemalige sozialistischer Diktaturen oder Großstädte in Mitteleuropa geteilt in einen, nämlich den Westteil, in dem christliches Brauchtum und christliche religiöse Semantik als normal gilt (auch wenn sie von einer wachsenden Minderheit nicht mehr individuell bejaht und angeeignet wird), und einen Ostteil, in dem wie in der ehemaligen Tschechoslowakei eine »atheisierende Kultur« mit einer Mehrheit von Vollatheisten entstanden ist,² die dicht an die rund siebzig Prozent Konfessionslose am Ende der DDR – ein keineswegs schrumpfender Wert – heranreicht. Für das von mir behandelte Thema scheint mir diese Diskrepanz öffentlicher Kultur folgenreicher als eine bloße Pluralisierung unterschiedlicher religiöser oder weltanschaulicher Orientierungen. Diese Differenzierung gilt aber eher auf einer inhaltlichen als einer formalen Ebene (eine Unterscheidung, die ich allerdings selbst problematisieren werde): Sie betrifft Weltbilder, die in Ritualen expliziert werden oder impliziert sind, sie betrifft nicht das Interesse an und die Fähigkeit zu Ritualisierungen. Hier muss an mehreres erinnert werden: für den Westen an das Problem von religiösen Traditionsabbrüchen und an Problem der zurücknehmenden rituellen Kompetenz, das heißt, der Fähigkeit, traditionelle Rituale »zu lesen« (exemplarisch zur kirchlichen Taufe Kranemann u.a.: 2004). Für den Ostteil ist an das hohe Interesse und die Transformation traditioneller Rituale, ob im Bereich Jugendweihe oder Bestattung, zu erinnern (Redlin: 2009, 248 f.).

Punkt 5) Schließlich, ist Deutschland seit dem neunzehnten Jahrhundert charakterisiert durch eine hohe Dichte und öffentliche Präsenz sogenannter intermediärer Gruppen. Diese sind in der Regel als »Vereine« or-

² Zum Begriff kurz Zulehner: 2002; zur Religionsgeschichte der DDR Pollack: 1994a; zusammengefasst: Pollack: 1994b.

ganisiert und treten als Rechtsträger und Eigentümer von hoher organisatorischer Kraft auf. Diese konkurrieren und kooperieren miteinander, aber auch mit der in den letzten Jahren zunehmend institutionalisierten öffentlichen Gedächtnis- und Feierkultur (Simon: 2010, 364, zur Gedächtniskultur). Diese Feierkultur muss man wohl als Reaktion auf – wie Indikator von – einer zunehmenden Bedeutung von »events« und der gestiegenen Bedeutung der massenmedialen Repräsentation und entsprechend professioneller Kooperation verstehen.

Wie funktioniert ein Fest?

Was ist ein Fest? Unter einem Fest verstehe ich ein komplexes Ritual, das ein »Publikum« verlangt und zugleich für dieses Publikum, diese wie auch immer beschaffene »Öffentlichkeit«, Alltagsroutinen für einen signifikanten Zeitraum unterbricht.

»Die Existenz des Publikums ist einerseits zentral – nur das verleiht dem komplexen Ritual jenen Charakter, der mit einem Alltagsbegriff von »Fest« kompatibel ist –, andererseits lässt sich der Wunsch nach einem Publikum nicht immer leicht feststellen.« (Rüpke: 2009, 650).

Mit dem Blick auf die Komplexität und die Öffentlichkeit des Rituals legt sich die Anwendung anthropologischer Ritualtheorien nahe, die sich typischerweise auf komplexe Handlungssequenzen beziehen, die ethnologisch beobachtet werden. Der Begriff von »Ritual« und »Ritualtheorie« mag dabei überraschend sein, wo wir doch über eine gegenwärtige postindustrielle, säkularisierte Gesellschaft sprechen. Aber das erlaubt mir, eine Fülle von Forschungen heranzuziehen, die auch unter gegenwärtigen Bedingungen noch wichtige Erkenntnisse zur Erhellung der Frage liefert, *wie* Rituale und Feste funktionieren. Damit rücken Daten zu Teilnehmern, zum Kontext, zur Performanz automatisch in den Vordergrund. Demgegenüber spielt die Frage kaum eine Rolle, ob von der Beobachtungsposition her dieses Ritual als »religiös« klassifiziert wird (oder gar von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern selbst, falls sie über einen vergleichbaren Religionsbegriff verfügen), wenn auch Begriffe aus diesem Feld wie »heilig«, »sakral«, das »Göttliche« gerne in die Beschreibung einfließen, um Außeralltägliches zu kennzeichnen. Dies vorweggeschickt, beginne ich mit einer

Ritual-Definition von Roy Rappaport, die ich aus seinem Buch *Ritual and Religion in the Making of Humanity* übersetze:

»Ich werde argumentieren, dass die Aufführung mehr oder weniger unveränderlicher Folgen formaler Handlungen und Äußerungen, die nicht vollständig durch die jeweils Aufführenden mit Sinn aufgeladen sind, logisch die Setzung einer Konvention beinhaltet, die Besiegelung eines Gesellschaftsvertrages, die Konstruktion umfassender konventioneller Ordnungen, die ich als »Logoi« bezeichnen werde [...] die Aufladung des so Kodierten mit Moralität, die Konstruktion von Zeit und Ewigkeit; ebenso die Darstellung eines Modells der Weltentstehung, die Hervorbringung einer Vorstellung von Heiligkeit und die Heiligung der konventionellen Ordnung, die Hervorbringung von Theorien über das Unsichtbare, die Provokation numinoser Erfahrung, die Bewusstmachung des Göttlichen, die Erfassung des Heiligen, und die Erstellung von Bedeutungssystemen (und, so würde ich erläutern: von Symbolen), die ein schlichte Semantik, die offensichtliche Bedeutung der Wörter, übersteigen.« (Rappaport: 1999, 27, meine Übersetzung).

Formal ist dies nur zu Anfang eine Definition, auf die dann die Ankündigung der Programmatik des gesamten Buches folgt. Aber genau das scheint mir hilfreich zu sein, um die sozialen und kognitiven Implikationen von Ritualen zu beleuchten und nach deren Rückwirkung auf die Gestalt von Festen zu fragen, unser Interesse im engeren Sinne. Zu diesem Zweck werde ich nur einige – ich behaupte freilich: die wesentlichen – Elemente aus der Definition des 1997 in Ann Arbor verstorbenen Anthropologen Rappaports herausgreifen.

1) *Standardisierung*

Wenn man mit dem Hauptstrom der Ritualforschung fragt, was Rituale überhaupt von Alltagshandeln unterscheidet, so ist die Stereotypisierung von Handlungen das zentrale Merkmal. Es ist das Bewusstsein, dass eine Handlung in gewissen Formen ohne Rücksicht auf konkrete Situationen, Personen, Zwecke eine stabile Form aufweisen muss, die sie zu einem Ritual macht. Das geht über bloße Wiederholung hinaus. Mit dem Begriff der »Ritualisierung« zielt die jüngere Ritualforschung auf das Bewusstsein der Akteure von einem Sonderstatus ihres Handelns (Bell: 1992, 7; Schäfer, Wimmer: 1998). Veränderungen in der Performanz werden so nicht ausgeschlossen. Und: auch ein einmaliger Akt kann so ein Ritual sein.

2) *Traditionalität*

Wenn Rappaport von der nur eingeschränkten Verfügbarkeit in der Gestaltung von Ritualen spricht, möchte ich daran den Gedanken der Traditionalität anknüpfen. Es ist gerade diese Vorstellung von Unverfügbarkeit, die für die Legitimation von Religion eine große Rolle spielt, auch wenn faktisch etwa Experten oder kleine Gruppen weitgehende Umgestaltungen vornehmen mögen, mithin eher von »*invented tradition*« als »*tradition*« zu reden wäre. Gerade durch die Konzentration auf wenige »bewegliche« Elemente eines Rituals – das kann mal eine Ansprache, mal die Zusammensetzung der Prozession, das kann ein umfangreiches Spektrum an Begleit- (und so auch abgesetztes) Veranstaltungen sein – stellen sich die Akteure durch Standardelemente, Kleidung, Formeln in die Legitimität und Effizienz der traditionellen Form hinein. Hieran lässt sich der strategische Aspekt der Ritualisierung anknüpfen, das zentrale Element dieses Begriffes, wie ihn die amerikanische Anthropologin Catherine Bell formuliert: »Ritualisierung ist eine Handlungsweise, die darauf zielt und entsprechend abgestimmt ist, das, was getan wird, im Vergleich zu anderen, eher alltäglichen Aktivitäten abzugrenzen und zu privilegieren.« (Bell: 1992, 74, meine Übersetzung).

3) *Autorität*

Mit dem folgenden Element, dem »Gesellschaftsvertrag«, lassen sich die Implikationen des soweit bestimmten rituellen Handelns weiter vertiefen. Hier möchte ich auf eine Formulierung derselben kalifornischen Ritualforscherin Bell zurückgreifen, die ihren Ausgangspunkt von der durch die Traditionalität entstehenden Zwickmühle nimmt. Die erwünschte Effizienz durch die Standardisierung nimmt dem Ritual zugleich Spielräume, mit konkreten Problemsituationen präzise und umfassend umzugehen:

»Der Umgang mit realen Problemlagen erzwingt einen informelleren Sprachstil, auch wenn dessen Autorität deutlich geringer ist als der enge Code formalisierter Rede. Formalisierung, als Strategie sozialer Kontrolle, erzeugt wirksame, aber sehr begrenzte Autorität, die dann an schwächere Stimmen delegiert werden muss.« (Ebd.: 121).

Mit anderen Worten: Nur einzelne, und zwar scheinbar sekundäre Ritualelemente oder gar Interpretieren und Interpretationen außerhalb des Rituals leisten die notwendige Spezifikation, der Gastredner, der neue Liedtext, die

Künstlerin mit ihrem neuen Monument oder Dekoration, der neu gewählte Ort. Die Ritualisierung ist eine Strategie, deren Einsatz engen Grenzen unterliegt.

4) *Moralität*

Die besondere Qualität ritualisierten Handelns, das seiner eigenen Traditonalität verpflichtet ist, bleibt nicht auf sich selbst beschränkt. Das Ritual vermittelt eine Normativität, die über seine eigene Durchführung, das heißt die Verpflichtung auf das Ritual, die man mit der Teilnahme am Ritual – das, immerhin, ist eine grundlegende, jeder konkreten performativen Variation vorausgehende Entscheidung (Rappaport: 1999, 36) – eingegangen ist, hinausgeht. Das Vorhandensein ritueller Autorität, die Normativität im Ritual durchsetzt, ist ein Muster für gesellschaftliche Autorität und Normativität, die der einzelne verinnerlichen muss (Ebd.: 132–138).

5) *Weltbild*

Das Konzept der *logoi* erläutert Rappaport seinen Leserinnen und Leser ausführlich (vgl. ebd.: 344 ff.). Es geht hier um die kognitiven, die intellektuellen Implikationen und Korrelate der rituellen Handlung. Die intensive Anrede an einen Abwesenden, sei es eine Tote oder ein Gott, das Reden über historische Akteure oder über gegenwärtige Werte plausibilisiert deren Existenz, auch wenn wir sie nicht sehen können und keine Antworten der Angesprochenen hören. Solche Vorstellung wiederum plausibilisiert das rituelle Handeln; *action* und *belief* sind nicht voneinander zu trennen, sondern stärken sich gegenseitig.

6) *Zeit*

Von den verbliebenen Stichwörtern Rappaports möchte ich nur noch die Zeit aufgreifen. Obwohl es sich beim rituellen Handeln selbst um höchst vorübergehende, zeitlich eng befristete Aktivitäten, verschiedene Bewegungen und ganz unterschiedliche Akteure handelt, stellt die Regelmäßigkeit der Wiederholung, die erwartbare etwa jährliche Durchführung oder zumindest die Imagination einer Wiederholung auf Dauer, ein grobes Konstrukt dar. Die Identität des Ortes für Wiederholungen wie mediale Repräsentationen, Denkmäler und »lieux de commémoration«, wie es der

französische Gedächtnisforscher Pierre Nora formuliert hat (Nora, Ageron 1984; vgl. Rüpke: 2012; 2014), können diese Entzeitlichung oder dieses Auf-Dauer-Stellen verstärken (Rüpke: 2013b).

Insgesamt, so möchte ich meine Erläuterungen und Weiterführungen des Rappaportschen Programms zusammenfassen, gelingt es dem Ritual, Stereotypie trotz der unweigerlichen Variation in den konkreten Performanzen zu erzeugen, obwohl die einzelnen Gesten und Handlungen, die in der rituellen Sequenz zusammenfließen, ihrerseits dem üblichen und veränderlichen Spektrum von Alltagshandlungen entstammen. Das Ritual erzeugt hier in beispielhafter Weise »Konventionen« und stabilisiert sich nicht nur selbst. Vielmehr kann es auch für andere gesellschaftliche, unter Umständen aber auch sub-kulturelle Kontexte vorbildhaft wirken (Rappaport: 1999, 126).

Der im südasiatischen Raum arbeitende Anthropologe Stanley J. Tambiah geht über Rappaport an einem entscheidenden Punkt hinaus (Tambiah: 1985; Kreinath: 2006, 463). Mit Blick auf die Inhalte und nicht nur formalen Eigenschaften von Ritualen betont er ihre Kommunikationsfunktion und ihre Indexikalität, das heißt, ihren Verweis auf außerrituelle, soziale Sachverhalte. In dieser Perspektive gewinnen Abweichungen in der Performanz des Rituals Bedeutung. Zunächst ist festzustellen, dass Redundanz wie Ungenauigkeit – wie bei jeder Kommunikation – akzeptiert werden. Rituale oder einzelne rituelle Sequenzen werden gerade auch nichtprofessionellen Akteuren anvertraut. Es ist die Intensität der rituellen Kommunikation, die Gemeinschaft verstärkt, es ist die Indexikalität, die das Ritual auch in die nichtrituelle Kommunikation, in den gesellschaftlichen Kontext einbindet. Daraus ergibt sich (zu Bells Kritik an Tambiah Bell: 1992, 43 f.), dass Rituale Teil von strategischem Handeln werden können. Wer in welcher Rolle Rituale gestaltet, wann und wo rituelles Handeln den Alltag unterbricht, schafft Autorität und kann Grenzen ziehen, räumliche, zeitliche wie soziale. Varianten im Ritual nehmen nun eine neue Position ein. In der stets beweglichen Realität, in denen sich Sachverhalte ebenso schnell verändern können wie soziale Positionen, wird das Ritual zu einem flexibleren Medium, es wird realitätsadäquater.

Öffentliche Festkultur und Ritualtheorie

Ziel der vorangehenden Überlegungen war es, eine Basis zu schaffen, um Klarheit über die Leistungsfähigkeit und die Grenzen von öffentlicher Festkultur zu gewinnen. Das vorgestellte Analyseinstrumentarium eröffnet Blicke auf sehr viele Details des Phänomens »Feier«. Im Rahmen dieser Ringvorlesung muss ich mich daher auf das anfangs formulierte Problem der Leistung für das Funktionieren des politischen Systems und die gesellschaftliche Integration konzentrieren. Ich bleibe dabei im Interesse einer Generalisierung eher abstrakt. Nichtsdestoweniger bin ich mir darüber im Klaren, dass die Frage nach der Effizienz, der Wirksamkeit eines Rituals vom Charakter einer »Feier« nur jeweils im Einzelfall beantwortet werden kann (Quack: 2010, allgemein Sax u.a.: 2010).

Zunächst ist festzuhalten, dass die öffentliche Präsenz des politischen Systems und seiner Akteure kaum über »Staatsakte« in unserem Sinne erfolgt. Diese Präsenz erfolgt in der Regel massenmedial. Damit unterliegt sie insbesondere dem Kriterium der »Aufmerksamkeit«. Hier stehen interne und externe Konflikte, Katastrophen, aber auch die internationale Repräsentation, die die Wir-Andere-Grenze überschreiten, deutlich voran. Identifikation mit dem eigenen (National-) Staat ist wesentlich durch die Wahrnehmung der eigenen Position in der Welt bestimmt, ob das die unterstellte Beachtung durch andere ist – Stichwort Kreditwürdigkeit und Triple A – oder die Identifizierung mit mächtigen Verbündeten; dazu tritt als zweiter Faktor die Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten über kontroverse interne Spaltungen hinweg (Spillman: 1997, 137).

Das Stichwort »Triple A« weist neben dem Problem der Aufmerksamkeit noch auf eine zweite Problematik des rituellen Handelns des politischen Systems. Die Themen, die nationale Identitäten zum Ausdruck bringen, unterliegen schnellem Wandel. Dazu sind sie heterogen (Ebd. 1997: 3 »volatile and various«). Die rituelle Thematisierung, die Gestaltung in einer staatlichen Feier mit hoher Indexikalität, also intensivem Verweisen auf bestimmte Sachverhalte, würde nach den obigen Überlegungen die Autorität des Rituals weit in den Bereich unverbindlicheren Sprechens hineinziehen.

Auf so kurzfristige Diskurse, so könnte man einwenden, sollen öffentliche Rituale ja auch gar nicht einwirken. Es ginge vielmehr ja gerade um die durch Standardisierung und Traditionalität erzielbare langfristige Verbindlichkeiten: nämlich um Darstellung von Autorität und Moralität, um Dau-

erhaftigkeit von Gesellschaftsvertrag und Weltbild. Die Darstellung von Hierarchien, die Inklusion und Exklusion von unterschiedlichen gesellschaftlichen Eliten war in der Tat ein Steckenpferd staatlicher Rituale. Das reicht von den Fürstenzügen der Frühen Neuzeit – dokumentiert und imaginiert in zeitgenössischen Graphiken, wie sie reichlich in der Forschungsbibliothek in Gotha dokumentiert sind, oder Reliefs – bis hin zu den penibel ausgearbeiteten Rangordnungen auch noch zeitgenössischer Staatsbegräbnisse (siehe etwa Ackermann: 1990, S. 339–342 – Weimarer Republik und Drittes Reich – oder Hartmann: 1990, 174–6 – BRD).

Wo solche Ordnungen relevant sind, sind sie längst durch das Medium des Rechts abgelöst worden. Die Lesbarkeit solcher Ordnungen und die mediale Repräsentation, die sie uns allen lesbar machen könnte, ist ohnehin weithin verschwunden.

Spannender bleibt die Frage nach den *Logoi*, den inhaltlichen Ordnungen. Religionen bieten dafür ein Anschauungsobjekt: Über alle Konkretisierungen in den Feiertagen eines Jahres, in Hochzeits- oder Trauerfeiern wird ein Set an Grundannahmen und Motiven berührt, das zur Integration der Beteiligten beitragen kann. In Bezug auf den Staat schlägt nun die Pluralität durch: Was verbleibt an langfristig thematisierbaren und motivfähigen Gemeinsamkeiten in einer weltanschaulich-religiös pluralen Gesellschaft, in der *eine* Religion nicht mehr das Fundament politischen Handelns sichert? Längst hat sich die sozialwissenschaftliche Theorienbildung von Figuren wie Zivilreligion oder Verfassungspatriotismus abgewandt. Im Umgang mit dem Tod, dem härtesten Fall von Kontingenz, von Lebensbrüchen, die Sinnsysteme bearbeiten müssen, hat die »nachträgliche Sinnstiftung« (Ortmann: 2003, 546 ff.) durch bloß staatsbezogenen Sinn stark an Plausibilität eingebüßt; die Rede vom »Opfer«, wie wir sie in Deutschland seit den Befreiungskriegen kennen, zeigte dabei, wie stark hier ohnehin auf religiöse Ressourcen zurückgegriffen wurde.

Die soziale Differenzierung ist weiter gediehen, als es solche Denkfiguren zulassen würden. Zum einen ist der auf diese Weise noch als Schnittmenge gewinnbare Wertekonsens zu schmal, um belastungsfähig zu sein. Oder aber er ist in Figuren wie CO₂-Ethik oder »Wir-sind-ein-Volk«-Semantik zu flüchtig, um das dauerhafte Funktionieren des Staates zu garantieren. In der Eigenlogik ausdifferenzierter Systeme gilt das Recht, weil es als geltendes Recht gesetzt wird. Recht gilt nicht, weil es irgendwie doch zu vielfältigen Moralitäten passt. Zum zweiten fallen die Integrationsebenen auseinander: Der Nationalstaat hängt der Entwicklung zur Weltgesell-

schaft hinterher; die internationalen Schweigeminuten für 9/11 (Eschebach: 2005, 53 f.) sind ein beredetes rituelles Zeugnis dafür – ebenso wie die politischen Folgekosten. Der Religion, so folgerte der Soziologe Niklas Luhmann schon vor mehr als zwanzig Jahren, bleibt dann nur noch die Funktion, sich und andere gerade der Differenz der ausdifferenzierten Systeme zu versichern (Luhmann: 1993, 262; weiter ausgeführt durch König 2008)³ und etwa den Anspruch einer heteronomen, einer nicht staatlich, sondern jenseitig, transzendent begründeten Moralität in ihrer Unterschiedlichkeit aufrechtzuerhalten.

Was bedeuten diese abstrakten Formulierungen? Es geht nicht darum, dass organisierte Religionen oder auch diffusere religiöse Orientierungssysteme mit ihren Ritualen und Festen nicht mehr für viele handlungsleitend oder motivierend wären. Es geht nicht darum, dass sie nicht mehr in unterschiedlichen Formen und Intensität von Individuen angeeignet würden. Religionen oder vergleichbare nichtreligiöse Orientierungssysteme können in bestimmten Gruppen durchaus noch hohe Verbindlichkeiten erzeugen. Aber diese Verbindlichkeiten bleiben partikular, auch wenn sie in Festen großer Öffentlichkeit zur Aufführung kommen. Sie können eher politische Differenzen neuer Bewegungen stabilisieren (Krech: 2011, 198–201) – bis hin zu Fundamentalismen, wie wir sie im Nahen Osten, Nordafrika und den USA beobachten können (Riesebrodt: 1990) – als eine nationalstaatliche Gesellschaft integrieren. Auch hier ist der arabische Frühling ein gutes Beispiel. Solche religiöse Begründung kann im Einzelfall für ökologische Positionen, in anderen für rassistische gelten – Religion als solche ist hier weder gut noch böse.

Wie kam ich vom Staat auf die Religion? Es galt lange als ausgemacht, dass Religion essenzielle Leistungen für die gesellschaftliche Integration erbringt. Zweifellos spielt die Festkultur für eine solche Leistung eine große Rolle. Der mit vielen anderen Phänomenen ebenfalls als »Säkularisierung« angesprochene Prozess sozialer Differenzierung hat diese Lösung des Integrationsproblems hinfällig gemacht: Dabei sind nicht primär die Rituale die Versager, sondern die Pluralisierung der Lebenswelt. Derselbe Prozess hat aber auch die Variante unmöglich gemacht, der Staat selbst könne nun als Träger solcher Integrationsleistungen mit einer eigenen Staatsideologie (schöner formuliert: Patriotismus oder Verfassungspatriotismus) auftreten: Ritualtheoretisch lässt sich aus dem Fehlen einer solcher

³ Für den Hinweis bin ich Thomas Schmidt, Frankfurt/M und ehemaliger Fellow am Max-Weber-Kollegs Erfurt, dankbar.

weltanschaulichen Ordnung folgern, dass er auch als Träger in diesem Sinne wirksamer öffentlicher Rituale ausscheidet. Theoretisch bleibt ihm nur noch die Bekräftigung der Pluralität selbst.

Einige Beobachtungen unterstreichen diese theoretische Modellierung. Das gilt insbesondere auf der Ebene der Bundesländer, die in ihren Ländertagen mit der Öffnung von Traditionsbegriffen Pluralität im Auftritt unterschiedlichster regionaler Gruppen inszenieren. Es gilt auch in der gesteigerten Partikularität etwa von Themen von Landesausstellungen, die mit Figuren wie König Ludwig dem Zweiten, Franz Liszt oder Lucas Cranach keine gemeinsamen Werte mehr evozieren, sondern die Unterschiedlichkeit in der Aneignung von Themen vorstellen. Die Modellvorstellung scheint auch auf den Rückzug staatlicher Akteure aus manchen Festtraditionen und deren Entpolitisierung zuzutreffen – möge das die Revolution von 1848 oder das Schillergedenken sein (Klemm: 2007, 598 f.; Helmstetter u.a.: 2010). Andere Träger, gerade auch hochorganisierte Religionen im übrigen (Gabriel: 2003 insbesondere 26–29), politische wie kulturelle Institutionen, aber auch Massenmedien selbst, füllen diese Lücke bequem. Gerade die Öffentlichkeit herstellenden Rituale, die Feste, besitzen für sie, trotz aller Pluralisierung und massenmedialer Brechung, hohe Attraktivität: Wer feiert und erinnert tut dies, um sich selbst und für andere der eigenen Zukunft zu versichern (Simpson: 2006).

Empfehlungen

Aber es gibt auch gegenteilige Beobachtungen. Es gibt staatliche Erinnerungspraxis (Eschebach: 2005, 9 f.) und -politik und die Präsenz staatlicher Akteure in Ritualen anderer, gerade auch religiöser Institutionen. Joachim Wendler etwa fordert in seiner Studie über Staatsbegräbnisse ein gesteigertes staatliches Engagement als Identifikations- und Orientierungsangebot (Wendler: 2007). Das fordert abschließend eine normative Klärung.

Es mag aufgefallen sein, dass ich zunehmend Beispiele historischer Erinnerung (unterschiedlicher medialer Form) mit dem Thema der Festkultur verbunden haben. Geschichte ist fraglos eine primäre Ressource kollektiver Identität, Historisierung eine wirkungsvolle, weil verdeckte Selektionsstrategie (allgemein Rösen: 1990, 2001). Religion hilft oft, die Vergangenheit zu verlängern und verbindlicher zu machen. Das macht Geschichtsbilder

nicht harmloser als etwa die Thematisierung von Werten in Ritualen. In dem erreichten Stadium der sozialen Differenzierung kann es nicht mehr Aufgabe des Staates sein, mit dem Ziel gesellschaftlicher Integration solche Feiern abzuhalten. Wohl aber ist es seine Aufgabe, die Pluralität gesellschaftlicher Wertvorstellungen oder Geschichtsbilder zu sichern. Das mag im Einzelfall eigene rituelle Gestaltungen nicht ausschließen; die rechtlich abgesicherte Kooperation mit den sich pluralisierenden Trägern öffentlicher Festkultur und die Sicherung solcher Öffentlichkeit dürfte in der Regel der bessere Weg sein. Das gilt auch für das bevorstehende Reformationsjubiläum im Jahr 2017 und die Art und Weise, wie sich staatliche und nichtstaatliche Akteure hieran beteiligen und wie sie kooperieren sollten.

Kooperation ist ritualtheoretisch ein schwieriger Begriff. Die Präsenz politischer Amtsträger in Feiern Dritter mag gelegentlich eine notwendige Aussage im Sinne der Sicherstellung von Pluralität sein; in der Regel dürfte sie anderen Strategien folgen. Aus einer solchen akzentuierten Präsenz (die wiederum die Träger im Sinne der massenmedialen Aufmerksamkeitslogik immer wieder begrüßen mögen) resultiert eine problematische Umdefinition pluraler gesellschaftlicher Öffentlichkeiten, wie man es etwa anlässlich des Papstbesuches im Augustinerkloster in Erfurt beobachten konnte. Vor dem Hintergrund der politischen Okkupation gesellschaftlicher Öffentlichkeit in der DDR (diese Diagnose bei Wohlrab-Sahra u.a.: 2009, 308–310; Redlin: 2009, 242.) erscheint das in Deutschland besonders unangemessen. Hier wird funktionale Differenzierung zu einer Norm, deren Befolgung im Interesse gesellschaftlicher Integration liegt.

Literatur

- Ackermann, Volker (1990), *Nationale Totenfeiern in Deutschland: Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß. Eine Studie zur politischen Semiotik*. Stuttgart.
- Bell, Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York.
- Eschebach, Insa (2005), *Öffentliches Gedenken: Deutsche Erinnerungskulturen seit der Weimarer Republik*. Frankfurt/M.
- Gabriel, Karl (2003), *Säkularisierung und öffentliche Religion: Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*. Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 44: S. 13–36.
- Hartmann, Jürgen (1990), *Staatszeremoniell*, 2. Aufl. ed. Köln.
- Helmstetter, Rudolf, Meyer, Holt, Müller Nielaba, Daniel (Hrsg.) (2010), *Schiller: Gedenken – Vergessen – Lesen*. München.

- Klemm, Claudia (2007), *Erinnert – umstritten – gefeiert: Die Revolution von 1948/49 in der deutschen Gedenkkultur*, Göttingen.
- Koenig, Matthias (2008), »Kampf der Götter«? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration, in: Langenfeld, Christine & Schneider, Irene. (Hrsg.) *Recht und Religion in Europa: Zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven*, Göttingen, S. 102–118.
- Kranemann, Benedikt, Fuchs, Gotthard, Hake, Joachim (2004), Einleitung, in: Kranemann, Benedikt, Fuchs, Gotthard & Hake, Joachim (Hrsg.), *Wiederkehr der Rituale: Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart, S. 7–16.
- Krech, Volkhard (2011), *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld.
- Kreinath, Jens (2006), Semiotics, in: Kreinath, Jens, Snoeck, Jan & Stausberg, Michael (Hrsg.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, S. 429–470.
- Luhmann, Niklas (1993), Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Luhmann, Niklas (Hrsg.) *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*, Frankfurt/M., S. 259–357.
- Nora, Pierre, Ageron, avec la collaboration de Charles-Robert (1984), *Les lieux de mémoire 1: La République*. Paris.
- Ortmann, Günther (2003), *Katzensilber: Organisationsrituale und nachträgliche Sinnstiftung*. Paragrana 12: S. 539–556.
- Pollack, Detlef (1994a), *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart.
- (1994b), Von der Volkskirche zur Minderheitskirche: Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR, in: Kaelble, Hartmut, Kocka, Jürgen & Zwahr, Hartmut (Hrsg.), *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart, S. 271–294.
- Quack, Johannes (2010), Bell, Bourdieu, and Wittgenstein on Ritual Sense, in: Sax, William S., Quack, Johannes & Weinhold, Jan (Hrsg.), *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford, S. 169–188.
- Rappaport, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.
- Redlin, Jane (2009), *Säkulare Totenrituale: Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR*. Münster.
- Riesebrodt, Martin (1990), *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen.
- Rüpke, Jörg (2009), Inszenierungen von Religionen in Raum und Zeit, in: Kippenberg, Hans G., Rüpke, Jörg & Stuckrad, Kocku (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen, S. 645–665.
- (2012), *Religiöse Erinnerungskulturen: Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike*. Darmstadt.
- (2013a), Überlegungen zur öffentlichen Festkultur aus ritualtheoretischer Perspektive, in: Groschopp, Horst (Hrsg.), *Humanismus – Laizismus – Geschichtskultur*, Aschaffenburg, S. 123–138.

- (2013b), Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Adogame, Afe, Echtler, Magnus & Freiberger, Oliver (Hrsg.), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, Göttingen, S. 211–225.
- (2014), Historicizing Religion: Varro's *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic. *History of Religions* 53/3, S. 246–268. DOI 10.1086/674241.
- Rüsen, Jörn (1990), *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*. Frankfurt/M.
- (2001), *Geschichtsbewusstsein: psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, Köln.
- Sax, William S., Quack, Johannes, Weinhold, Jan (Hrsg.) (2010), *The Problem of Ritual Efficacy*. Oxford.
- Schäfer, Alfred, Wimmer, Michael (Hrsg.) (1998), *Rituale und Ritualisierungen*. Opladen.
- Simon, Vera Caroline (2010), *Gefeierte Nation: Erinnerungskultur und Nationalfeiertag in Deutschland und Frankreich seit 1990*. Frankfurt/M.
- Simpson, David (2006), *9/11: The Culture of Commemoration*. Chicago.
- Spillman, Lyn (1997), *Nation and Commemoration: Creating national identities in the United States and Australia*. Cambridge.
- Tambiah, Stanley J. (1985), *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge.
- Wendler, Joachim (2007), *Rituale des Abschieds: Eine Studie über das staatliche Begräbniszereemoniell in Deutschland*. Stuttgart.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Karstein, Uta, Schmidt-Lux, Thomas (2009), *Forcierte Säkularität: Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt/M.
- Zulehner, Paul Michael (2002), Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: Gerhards, Albert & Kranemann (Hrsg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig, S. 16–24.